

التصوّف في تجربة محمود قبادو

محمد بن الطيّب

1- بواعثه وتجليّاته في تجربته السلوكيّة:

أجمع الباحثون في سيرة محمود قبادو على أنّه تميّز منذ نعومة أظفاره بذكاء وقاد وذاكرة أسطوريّة مكّنته من حفظ القرآن الكريم والمتون المقرّرة في البرامج الدراسيّة بكلّ سهولة ويسر، وفي زمن قياسي، وهو ما جعله يستفرغ المقرّرات العلميّة التي كان يتلقّاها أترابه في تلك الفترة، فلا يجد ما يملأ به وقت فراغه ولا ما يسدّ به تعطّش عقله إلى المعرفة، فطرأت عليه بسبب ذلك فترة من التبلّد والغباء، أفضت به بعد مدّة إلى البحث عمّا يستجيب لحاجة عقله ويملأ به وقته، فأقبل على كتب الحكمة والتصوّف ولا سيما كتب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فوجد فيها ما يشغل باله ويملأ فراغه. فانكبّ عليها مطالعا متأملاً⁽¹⁾.

ولمّا كانت مسائلها من أعوص المسائل وأدقّها، وقضاياها من أشكل القضايا وألطفها، وكانت عبارتها تنجلي حيناً لتتغلق في أغلب الأحيان، ولمّا لم تكن له العدّة المعرفيّة والمفهوميّة لقراءتها، لم نعجب ممّا روته المصادر عمّا أفضى إليه من التخليط والعتة والבלادة وشبه الجنون، وهو ما أدّى به إلى الخروج عن اللياقة وخرق المواضعات

(1) عمر بن سالم، قبادو حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي، تونس، مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، 1975، ص 27.

الاجتماعية، فإذا به يخرج إلى الشوارع يجوب الطرقات حاسر الرأس حافي القدمين في الشتاء القارس والمطر ينهمر معترضا سبيل المارة يدعوهم إلى ذكر الله ويعظهم ويرشدهم⁽¹⁾ أو يشنّ عليهم ويلعنهم⁽²⁾. فكأننا به لفرط ما اندمج عقليا وروحيا مع كتب التصوف التي قرأها لم يرد الاكتفاء بما فيها من مواعظ وعبر لإصلاح نفسه، بل رام إصلاح المجتمع كلّ كي يسير سيرة الأولياء والصالحين. ولذلك اتخذ سبيل الوعظ والإرشاد فلمّا لم يجذّب القبول على النحو الذي كان يريجه، ولمّا لم يتمكن من تطبيق تلك المبادئ الصوفية في حياة الناس اليومية، انقلب ساخطا على الناس معرضا عنهم. ولذلك فلسنا على الرأي الذي أجمع عليه المترجمون له باتهامه بالتخليط والجنون والعتة ولوثة العقل، وإنما هو في رأينا تجسيم لضرب من الاندماج بين القارئ والمقروء، ذلك أنّ الإقبال بكنه الهمة على كتب التصوف⁽³⁾ والتفرغ لها قراءة وتأملا وتدبرا من شأنه أن يؤثر في نفس القارئ فيتقمصها ويؤمن بما فيها إيمانا يقينيا يحفز على العمل. ولعلّ ذلك هو الذي دفع قابادو إلى التبشير بما قرأ وعرض حصيلة قراءاته الصوفية الرفيعة على جمهور الناس. ولمّا كان عامة الناس ممّن لا يفقهون من ذلك شيئا، فقد بدا الأمر وكأنّه ضرب من الجنون، ولكنّه لم يكن كذلك، وإلاّ فبم نفسّر قراره بالارتحال إلى طرابلس والمجاورة قرب الولي

(1) زين العابدين السنوسي، «ازدواج الشخصية في شاعر تونس محمود قابادو»، مجلة الفكر (تونس)، السنة 8، عدد 1، أكتوبر 1962، ص 12.

(2) محمد صالح الجابري، الشعر التونسي المعاصر (1870-1970)، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1974، ص 33.

(3) أشار الهادي الغزي في كتابه: الأدب التونسي في العهد الحسيني (تونس الدار التونسية للنشر، 1972 ص 186) إلى أنّ قابادو قد أرسل إلى أحد أصدقائه ديوان العفيف التلمساني الصوفي الشهير. ويحسن أن نضيف في هذا السياق إلى أنّ التلمساني هو شارح المواقف والمخاطبات للنفري، ممّا يدل على سعة اطلاع قابادو على التراث الصوفي.

الصالح محمد ظافر المدني صاحب الطريقة المدنيّة المشهورة. ذلك أنّ اختيار الإقامة بجوار هذا الشيخ لم يكن اعتباطيًا -في تقديرنا- فهو الوليّ الذي ورث سرّ عدد من الأولياء ومشايخ الطرق وأسّس لنفسه طريقة وزاوية بمسراطة وذاع صيته وانتشر ذكره وكثر أتباعه ومريدوه، وأصبح له عند سلاطين عصره حظوة وجاها لم ينلها غيره من علماء زمانه، ممّا يدلّ على أنّ قبادو لم يخرج كما تروي المصادر هائما على وجهه، منتقلا من بلد إلى بلد حتّى بلغت به «نوبة» التطواف مدينة مسراطة، وإنّما خرج طلبا للشيخ الصوفي الذي يتلمذ عليه ويأخذ الطريقة عنه، لأنّ طريق التصفّ لا سبيل إلى السير فيه إلّا بشيخ مرشد، هو شيخ التربية الذي يسلك المريد على يديه الطريق إلى الله. ولما كان المدني هو أعظم مشايخ العصر وأشهرهم، فقد قصده قبادو معرضا عن الدنيا وأهلها، بل مفارقا لأمه وأبيه، وما من شكّ في أنّ هذا الشيخ كان له عظيم الأثر في حياة قبادو، ولا عجب في أن نعتبره «أستاذه الأول الذي علمه ما لم يكن يعلم واستطاع أن يخرج من ظلمات القلق النفساني إلى يقين الاقتناع الوجداني»⁽¹⁾.

وبفضل حنكة هذا الشيخ وتجربته ومراسه للطريق الصوفي ومرانته في التربية السلوكيّة، استطاع أن يعيد إلى قبادو توازنه النفسي الذي بلبّله الاطلاع على كتب القوم والسير في طريقهم دون مرشد أو دليل، ولذلك يمكن أن نعتبر هذا الشيخ الباعث الأكبر على التجربة الصوفيّة عند قبادو، فقد استقطبه استقطابا صوفيّا مبكّرا.

ومن البواعث التي شجّعت قبادو على سلوك الطريق الصوفي شرف نسبه، فهو منتسب إلى العترة النبويّة، ومن ثمّ كان مؤهّلا من

(1) عمر بن سالم، قبادو حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي، ص 82.

حيث شرف الأرومة إلى تحقيق طموحه المتعجل إلى بلوغ مرتبة الصالحين. ينضاف إلى ذلك إدمانه مطالعة كتب السير والمناقب، وما يشيع فيها من خوارق وكرامات جرت على أيدي الأولياء، وما ترسمه من نماذج للاقتداء، ممّا جعله - وهو ذو الذكاء المفرط والطموح الكبير - يسمو إلى الوصول إلى تلك المراتب.

لقد كان دور الشيخ المدني على غاية من الأهمية في إعادة التوازن لشخصية تلميذه، ذلك التوازن الذي فقده أيام المراهقة، فأرجعه إلى ميزان الاعتدال، وخفّف من غلوائه وشططه، ودلّه على الطريقة التي يجب أن يسلكها لبلوغ غايته. وقد كان هذا الشيخ محنكا مجربا عالما بأسرار القوم، مبرزاً في طريقته، ولذلك تمكّن من إرجاع قبادو إلى الجادة، وجعله يفهم أنّ طلب الولاية ليس بالأمر الهين اليسير الذي تكفي فيه السياحة والانتساب إلى العترة النبوية. وهكذا أتيج لقبادو عند هذا الشيخ أن يشتفي ممّا أصابه ويروي تعطّشه الروحي في حلقات الذكر والتعبّد وأن يصفّي نفسه «في رياضات روحية طرح عندها ما كان يثقل كاهله من وطأة الإحساس بخيبة هذا العصر المتردّي في نزواته وكآبته»⁽¹⁾، حتى أصبح «مظهراً لفيوضات شيخه الروحانية وأسراهِ الربّانية»⁽²⁾.

والحقّ أنّه فيما عدا صحبة قبادو لشيخه المدني لا نجد في سيرة الرجل وعند من ترجموا له حديثاً عن تجربة صوفية عميقة، ولا عن مواجد أو مشاهدات أو مكاشفات أو أذواق قلبية. وقصارى ما نعرش عليه أنّ قبادو قد تقلّد بحكم شرف نسبه وقربه من أولي الأمر مشيخة المدرسة الحسينية الكبرى وهي مدرسة في زاوية يُسمّى شيخها «شيخ

(1) محمد صالح الجابري، الشعر التونسي المعاصر (1870-1970)، ص 33.

(2) زين العابدين السنوسي، «ازدواج الشخصية في شاعر تونس محمود قبادو»، ص 12.

الصلاح»⁽¹⁾. ويبدو أنّ تمسّكه بمشيخة هذه المدرسة لم يكن لأسباب روحية دينية، وإنّما لأسباب مادية، فقد كانت تدرّ عليه أموالا ذات بال⁽²⁾. ويندرج في هذا الإطار أيضا سعيه إلى الحصول على مشيخة زاوية من الزوايا الأخرى : فقد كلّف صديقه محمّد البكوش بالتوسّط له للحصول على إحدى ثلاث زوايا مرتّبة حسب الأفضلية، وهي زاوية سيدي علي الحطّاب أو زاوية السيدة المنوّية أو زاوية سيدي عبد الله الشريف⁽³⁾. وقد بدا حريصا على نيل مطلوبه بدليل أنّه لمّا استبطأ الجواب من صديقه راسله يستحثّه على التعجيل بالردّ حتّى تطمئنّ نفسه إلى تصميمه على مفاتحة الأمير في الموضوع⁽⁴⁾. ويبدو من تصريحات قابادو أنّ مشيخة المدرسة السليمية كانت تدرّ عليه دخلا وفيرا. فقد جاء في رسالته إلى الوزير الأوّل مصطفى خزندار عندما علم بنية انتزاع المدرسة منه قوله:

[من الطويل]

وبعد فالغرض المعروف مدرستي	بتونس لست أرضى تركها أبدا
وكيف أتركها وهي التي ضمنت	لي العزّ في بلد والمال والولدا
بشارة في منامي من مورثها	شيخ الصلاح الذي لازال معتقدا
نعم وأسكن في الدّار المعدة لي	ولست أؤثر في قرب لكم أحدا
والدّرس في تونس إذّاك أتركه	عن طيب نفس لكي يُعطى لمن قصدا ⁽⁵⁾

(1) عمر بن سالم، قابادو حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي، ص 67.

(2) ديوان محمود قابادو، تونس، الدار التونسية للنشر 1972، ج 1، ص 101.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 136.

(4) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(5) المصدر، ج 1، ص ص 101 - 102.

ويظهر أنّ التمسك بالمدرسة وتفضيلها على خطة التدريس لا تفسره إلا رغبة قبادو في المحافظة على دخلها المادي دون سواه، ممّا يدلّ على أنّ مرتّب المدرّس بالجامع الأعظم لا يرقى آنذاك إلى ما يحصل عليه شيخ مدرسة أو زاوية من ريع الأحباس والهدايا⁽¹⁾.

وقد استجيب لمطلبه الأنف الذكر فأُسندت إليه خطة الإشراف على الزاوية الأولى التي اختارها وهي زاوية سيدي علي الحطاب. وقد وردت في ديوانه قصيدة مدح بها هذا الغوث في موكب رسمي، وذلك عندما زار مقامه الوزير الأكبر مصطفى خزندار صحبة آله للتمسّح والتبرّك، وذلك سنة 1870 بمناسبة عيد المعراج⁽²⁾.

ولعلّ ما ساعد قبادو على نيل مطلوبه انتماءه إلى نقابة الأشراف التي كانت تمسك بالخطط الدينيّة والروحيّة كإمامة المساجد ومشیخة المدارس والزوايا، فضلاً عمّا نلمسه عنده من تقديس لمقامات الأولياء وإيمان بكرامات أصحابها، وتسليمه بمكاشفاتهم، ولو كانت من أوهام العامّة ومن مختلقات المشعوذين التي لا تنطلي إلا على السذج وبسطاء الناس⁽³⁾. ونجد في شعره طرقاً لمقدمات التصوّف كالزهد والقناعة والإقبال بكنهه الهمة على الله، وهي من المعاني المطروقة سواء في الشعر الزهدي القديم أو في الكتابات الصوفيّة السابقة. فمن ذلك قوله:

[من الطويل]

هل العزّ إلا في أطراح المراتب وصون المحيّا عن سواد المطالب
وحسب الفتى للعيش طمر وبلغة وما الهَمّ إلا في فضول المكاسب

(1) عمر بن سالم، قبادو حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي، ص 69.

(2) الديوان، ج 2، ص ص 116-117.

(3) عمر بن سالم، قبادو حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي، ص ص 69-70.

وإفراد همّ المرء لله ربّه وإعراضه عن كلّ فأنّ وذاهب
ومن كدّرت أطماعه نهر فكره طفا فيه عن أقذائه كلّ راسب⁽¹⁾
ولكن هل كان الشيخ عاملاً بما يقول؟ الحقّ أنّ جمعه للخطط
وحرصه على نيل الامتيازات يدفع ذلك كلّ. ولكنّ الشعراء يقولون ما
لا يفعلون، فهو ممّن لم يصدّق فعله قوله، فلئن كان صوفيّاً من الناحية
النظرية وفي مبتدأ حياته السلوكية، فإنّه لم يكن كذلك من الناحية
العملية ولا سيما بعد رجوعه إلى تونس وتهافته على نيل المناصب
واقباله على متع الحياة وتمتّعه ببهجتها واجتنأؤه لزهرتها.
2- أثره في تجربته الشعرية :

انبثّ في أشعار قابادو ومضات ولمحات تدلّ على مدى أثر
النزعة الصوفية في شعره، ولا سيما في المراثي، فهي أنسب الأغراض
بالمواضيع الزهدية والصوفية، وفيها تستدعى المعاني المتصلة بها وفيها
تستحضر الحكمة وتُستجلى العبرة، إذ لا نعدم في بعض القصائد الرثائية
البديعة التي جوّد فيها ما شاء تلوّنها بصبغة صوفية ظاهرة. ومثال ذلك
قصيدته التي رثى بها الطاهر بن عاشور، وما قاله في شيخ الإسلام محمد
بيرم الرابع من قصيدة طويلة تزيد على السبعين ومائة بيت مطلعها :

[من الكامل]

القلب يخشع والمدامع تهمعُ والقول ما يرضي الإله وينفع⁽²⁾
وفيها يتحدّث عن حكمة الله وقدرته، ويصف المؤمن المثالي
والعابد الحقّ، في أفانين من الوعظ والإرشاد المصطبغين بصبغة الزهد
والتصوّف كقوله :

(1) الديوان، ج 1، ص ص 60-61.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 195.

فالقلب بين تلهّف وتلهّب وتحسّر وتأسّف متوزّع
والعيش بين تارّق وتدفق وتقلّب وتشوّف تترجّع
والجسم في رُخصائه مستغرق فكأنّ سائره عيونٌ تدمعُ
تبكي لمصباح طوّث مشكاته نورا به تُجلى القلوب السّفعُ (...)
كيف العزاء وذو موارد فضله قد غاض دفق فيوضها المتدفعُ (...)
مما يسلي أهل ودك علمهم أنّ الممات سبيل دار تجمع
ويقينهم أنّ الممات ولادة وجميع من في الأرض حمل يوضع⁽¹⁾
فهو يرى أنّ الموت نهاية للحياة الزائفة وبداية للحياة الحق،
بل يرى الموت ولادة جديدة وجميع من في الأرض حمل موضوع،
وتلك نزعة صوفيّة خالصة.⁽²⁾

ومن روائع مراثيه قصيدته التي رثى بها مصطفى البلهوان،
فلقد أضفى عليها من روحه مسحة صوفيّة وتأمّلات في الحياة ومكانة
الإنسان في الوجود. وهي قصيدة طويلة مطلعها :

[من الخفيف]

سائل النفس قبل فوات الأوان ما أعدت لمثل هذا المكان⁽³⁾
فمّا ورد فيها ممّا يبرز فيه النفس الصوفي قوله :
يحسب المرء كلّ يوم أمورا ويفاجي ما ليس في الحساب (...)
أعقل الناس من خليّ القل ب عن فرحة وعن أحزان
أتعّب الناس طالب صفو عيش ومريد ما ليس في الإمكان

(1) المصدر نفسه، ص ص 202-204.

(2) الهادي الغزي، الأدب التونسي في العهد الحسيني، ص 198.

(3) الديوان، ج 1، ص 186.

فتجرّد لحضرة القدس واسرح في رياض الأسرار والعرفان⁽¹⁾
وفي هذا كما نرى نفس شعريّ ونغم لا عهد للشعر الحسيني
بمثله. ولا شك في أنّ لثقافة قابادو الصوفية والحكمية الفلسفية أثرا
عميقا في تلوين مريثته بهذا اللون الصوفي والبلوغ بها هذا المبلغ من
الجودة الفنية. والدليل على أثر ثقافته الصوفية قوله :

فَاطْرَحَ ظَنَّ فيلسوف وفكّر في كشف الصوفيّ ذي العرفان
فهي علم به تلين قلوب دونها لين قسوة الصفوان
فابعث النفس من مهاد مزاج تغدُ في الملكوت ذا جَوْلَانِ

فبنفسٍ مع الملائك ترقى وبجسمٍ ترعى مع الحيوان⁽²⁾
وقد تمحّضت بعض القصائد لحضور هذه النزعة الصوفية
وهي القصائد التي دار موضوعها على التوسّل، أو على مدح النبيّ
 وآله أو على مدح أقطاب الأولياء. هنالك تحضر المعاني والمفاهيم
الصوفية وتتجلّى لنا ثقافة قابادو العرفانية وتبرز خصائص التصوّف
الذي اعتنقه وآمن به.

ويمكن القول إجمالا إنّ شعر قابادو ينطق بضربين من التصوّف:
أحدهما التصوّف الشعبي العامّي الطرقي حيث يحضر التبرّك بالأولياء
وإسباغ القداسة عليهم والتوسّل بهم والإيمان بكراماتهم وخوارقهم
وتوثيق الاعتقاد فيهم، حيث نجد في شعره مدحا لأقطاب التصوّف من
أمثال عبد السلام بن مشيش (ت 625هـ/1228م) وأبي الحسن الشاذلي⁽³⁾

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 187.

(3) ديوان قابادو، تحقيق : عمر بن سالم، تونس مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الأدبية عدد 5، 1984، ج 1، ص ص 294-295.

(ت 656هـ/1258م) وعبد السلام الأسمر وأحمد بن عروس⁽¹⁾ وسيدي علي الخطاب⁽²⁾ وأحمد التيجاني⁽³⁾ (ت 1230هـ/1815م). ويورد في قصائده سند الطرق الصوفية كالطريقة المدنية⁽⁴⁾ والشاذلية⁽⁵⁾، ونجد فيها حديثاً عن الزوايا وأضرحة الأولياء ودور الزاوية في إطعام الطعام ولا سيما دورها في إجارة الخائفين باعتبارها حرماً يلوذ به المحتاجون فتؤمنهم من خوف وتطعمهم من جوع. فمن ذلك قوله مثلاً:
[من البسيط]

كَمْ في زواياهُم من عائد بحمى ولائذٍ قد همت منها له ديم⁽⁶⁾
ونجد تنويها بكرامات الأولياء وخوارقهم، كقوله في عبد السلام الأسمر:

يختال في حلل الكرامة خارقاً حجب العوائد أكبراً عن أكبر⁽⁷⁾
وإشارة إلى عظيم منزلتهم عند الخلق ودورهم الاجتماعي الكبير في رعاية الناس وقضاء حوائجهم كقوله في مدحه أحمد بن عروس:

وغدا يعمّ العالمين حنانه إذ صار مظهر رحمة القدّوس
يولي عديمهم ويحمل كلّهم ويبادر الكربات بالتنفيس⁽⁸⁾

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 314-315.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 316.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 312.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 304-305.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص ص 307-308.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 295.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 311.

(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 314.

وكذلك الاعتقاد في بركتهم والإيمان بفاعليّتهم أحياء وأمواتا
كقوله في سيدي علي الحطاب:

[من الكامل]

زار الوزير مقام غوثٍ صُرِّفًا حيّا وميتا في الوجود بلا خفا
ذي الصولة الحطّاب لئِنْ الغاب طود العزْب بحر الفضل مصباح الوفا⁽¹⁾،
وثانيهما ما يمكن تسميته بالتصوّف العالم أو التصوّف النخبوي،
تصوّف الخاصّة حيث تحضر في أشعاره ومضات دالّة على أنّه قد
اطّلع على كتب أكابر القوم كابن عربي وغيره. وتشتمل تلك الأشعار
على أفكار ومفاهيم صوفيّة تنتمي إلى هذا الضرب من التصوّف والتي
ليست في متناول أفهام العامّة، ولكنّها لا تبرز في شعره إلّا على
سبيل اللمحة الدالّة لا الفكرة المحرّرة. وليس هدفنا في هذا المجال
استقصاء مظاهر الحضور الصوفي في شعره وإنّما التنبيه المجمل على
هذا المنزع الصوفي والتمثيل له على سبيل التقريب والبيان لا على
سبيل الإحاطة والاستفاضة.

فقد لاحظنا أنّ هذه القصائد مرشّقة بحضور اصطلاحيّ صوفيّ
بارز. فمن ذلك قوله من قصيدة في الشكوى إلى الله والتضرّع له:

[من الكامل]

بَلِّوَاكَ حَجَبٌ لِلْقُلُوبِ عَنِ السَّوَى فهي النعيم وشأنها أن تُشْكِرَا⁽²⁾
فلئن كان المعنى البسيط لهذا البيت أنّ البلوى تمنع العباد من
اللجوء إلى غير الله، فإنّ كلمة «السوى» من مصطلحات التصوّف في طور
من أطواره متقدّم، وقد تمحّضت لهذه الدلالة الاصطلاحية مع محمّد بن

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 316.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 282.

عبد الجبّار النَّفَرِي (ت354هـ - 965م)، فهو الذي ابتكر هذه اللفظة وجعل منها اسماً بدلاً من أن تكون أداة استثناء. والأهمّ من ذلك أنّه جعلها من المصطلحات المركزيّة في مذهبه الصوفي وإحدى المقولات الكبرى فيه بالإضافة إلى مصطلحات الوقفة والمخاطبة والرؤية⁽¹⁾. والمعنى اللّغويّ للسوى هو كلّ ما عدا الله أو كلّ ما سواه، فالسوى هو الخلق، وهو أوسع من المحسوس والمجسّد وأعمّ من المادّة، بل هو شامل لكلّ ما عدا الحقّ من المحسوس المجسّد والمعقول المجرّد، فالخلق كلّه سوى، سواء ما كان منه مادّيّاً أو روحياً أو عقليّاً أو خيالياً أو وهميّاً، فالسوى أو الغير رمز لكلّ شيء مغاير لله.

أمّا المعنى الصّوفي الذي ينطوي عليه هذا البيت فهو أنّ البلاء من شأنه أن يجرّد القلب لله، ويصفّيه من النظر إلى غير الله، فيتوجّه إلى الله بنية خالصة وإقبال كليّ، ويعرض عن كلّ ما عداه. وهذا في حدّ ذاته من أكبر النعم، وهو أحقّ بالشكر. فالبلاء يقرب العبد من الله، والعبد حين يفنى عن السوى ويتلاشى من ساحته الغير يصير إلى ربّه، فيخرج من ثنائيّة الحقّ والخلق إلى أحديّة الحقّ وحده. وفي هذا السياق يقول النَّفَرِي: «وقال لي اخرج من السوى تخرج من الحجاب، واخرج من الحجاب تخرج من البعد، واخرج من البعد تخرج من القرب، واخرج من القرب ترى الله»⁽²⁾. فالخلق بهذا الاعتبار حجاب للحقّ، وفي الشاهد السابق تلخيص للتجربة الصوفيّة وتحديد لمراتبها الكبرى المفضية إلى اختراق حجاب الخلق بكلّ وجوهه وجميع

(1) انظر فصل: في الوقفة، في أطروحتنا: وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي، تونس، كليّة الآداب، جامعة منوبة، ص ص 164 - 186 (مرفوعة).

(2) المواقف والمخاطبات، موقف المحضر والحرف، تحقيق آرثر يوحنا أوبري، كولونيا (ألمانيا)، منشورات الجمل، 1996، (مصورة عن طبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، 1934)، ص 119.

مظاهره والتحرّر منه وصولاً إلى الرؤية وانتهاءً بالمشاهدة التي ذهاب
السوى هو شرط إمكانها، بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل.
وفي قصيدته التي يتوسّل فيها بأسماء الله الحسنى والتي مطلعها:
[من الطويل]

بذاتك يا الله بغيهَبِكَ الأسمى وأسرارك المبدأة في مظهر الأسماء⁽¹⁾
يستعمل قابادو إحدى الثنائيات الكبرى التي يتواتر استعمالها
عند ابن عربي وعند غيره من متصوّفة وحدة الوجود وهي ثنائية الذات
والأسماء، والتي بفضلها حاولوا تجلية الصلة بين الله والعالم، وتفسير
ما ينشأ من إشكالات تعرض للناظر فيها، وحلّ إشكالية العلاقة بين
الوجود الواحد الأحد والموجود المتكثّر المتعدّد. فالوجود الواحد من
حيث هو وجود فحسب، هو الذات الإلهيّة من حيث هي ذات بسيطة
منزّهة عن صفات المحدثات مجرّدة من النسب والإضافات متعالية
على كلّ الموجودات، لا يمكن تصوّرها، ويستحيل تخيلها، ويتعذّر
وصفها، ولا تُدرك حقيقتها، وهذا ما أشار إليه قابادو في القصيدة
نفسها:

تقدّست يا قدّوس عمّا توهمت ظنون فباعد عن خواطرنّا الوهما⁽²⁾

ولذلك استهلّ قابادو قصيدته بالتوسّل إلى الله بذاته، وهي التي
أشار إليها في صدر المطلع بـ«غيهَبِكَ الأسمى»، وهي عبارة من جملة
العبارات التي تطلق على الذات الإلهيّة مثل عبارة «غيب الغيب»⁽³⁾ أو

(1) الديوان، ج 1، ص 283.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) وردت هذه العبارة في رسالة ابن عربي «الإسفار عن نتائج الأسفار»، ضمن: رسائل
ابن عربي، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، ط 1، بيروت، دار صادر، 1977،
ص 483، وانظر سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط 1،
بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1981، مادة: غيب الغيب، ص ص 856-857.

«ذات الوجود»⁽¹⁾. وهي عبارة تدلّ على أن ليس إلى إدراكها من سبيل ولا إلى معرفتها من طريق. فهي أصل الوجود وجوهره ولا سبيل إلى إدراك كنه الوجود والوقوف على جوهره، وإنما يعرف الوجود من خلال صورته ومظاهره التي هي عبارة عن تجلّي الأسماء الإلهيّة. وهو ما أشار إليه قابادو في عجز المطلع بقوله:

وأسرارك المبدأة في مظهر الأسماء

فليس العالم إلّا مظهرًا لتجلّيات الأسماء الإلهيّة، وهذا المعنى -كما نرى- يقتبسه قابادو من تصوّف الوجودي على نحو ما طوّره أصحاب وحدة الوجود وفي طليعتهم الشيخ الأكبر ابن عربي. يدعم قولنا قوله في البيت السابع من القصيدة نفسها:

أبحث لنا من اسمك المؤمن الذي به قد دُعينا المؤمنين حمى أسمى
وفيه إشارة إلى ما يسمّيه ابن عربي بـ«الحضرات الأسمايّة»
ومعنى الحضر هنا هو المجلّي الذي يظهر فيه فعل إلهيّ معيّن. فحضرة
الرحمان مثلاً هي مجموعة المجالي التي يظهر فيها أثر الرحمة الإلهيّة،
وإن كانت حالات الرّحمة لا تتناهى عدّاً. ومن حضرة «المؤمن» دُعي
المؤمنون مؤمنين، وقِس على هذا ما ورد في القصيدة من توّسل
بأسماء الله الحسنى. والأسماء الإلهيّة عند المتصوّفة عموماً وعند ابن
عربي خصوصاً مختلفة المعاني متعدّدة الوظائف، فهي للذات المطلقة
مظاهر وجودها ومجالي كمالها وتجلّيات جلالها وجمالها، وللعالم
هي أسباب خلقه وأدوات حفظه ووسائل بقائه، وللإنسان هي عوامل

(1) انظر تحليلاً ممتازاً لها عند القائلين بوحدة الوجود عموماً في:

Izutsu (Toshihiko), *Unité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, traduit de l'anglais par Marie - Charlotte Grandry, Paris, Les deux océans, 1980, pp. 71-74

صلته بأصله وعلاقته بمبدئه إيجادا وإعدادا وإمدادا. ولا شك في أن من أبرز حالات القرب بين العبد وربّه الدعاء، ويتوجّه به العبد إلى الأسماء الإلهية الحسنى دوماً، وقد خصّص له ابن عربي رسالة عنوانها «دعوة أسماء الله الحسنى»⁽¹⁾.

وفي قصيدته «سفينة النجاة» نجد قابادو يتوسّل بالأولياء ومفهوم الولاية فيها مقتبس ممّا استقرّ عليه تصوّر الولاية في التصوّف في طور متأخّر حيث يقول :

[من الطويل]

وبالأولياء الكاملين وراثّة وقرباً إلى مغناك بالحسّ والمعنى⁽¹⁾

ففي هذا البيت إشارة إلى الولاية باعتبارها مرتبة من مراتب القرب الإلهي يتولّى فيها الحقّ من حيث أسماؤه العبد. هذا القرب الإلهي هو قرب نسبة خاصّة إلى الحقّ فالوليّ يتنسّب إلى الحقّ وليس إلى ذاته، لذلك الحقّ يتولّاه. وهذه النسبة إلى الحقّ لا تُكتسب مطلقاً، وإنّما هي تعيين إلهي، فالحقّ يعيّن خاصّته. وقد يُفهم من بعض النصوص الصوفيّة أنّ الولاية منّة إلهية في الدرجة الأولى، واكتساب إنسانيّ بالجهد في الدرجة الثانية. ولكنّ هذا الفهم خاطئ، فالولاية دائماً وأبداً تعيين إلهي، الحقّ وحده يعيّن أولياءه من باب المنّة. وأمّا الجهد الإنسانيّ فما هو إلّا مجرد «تعرّض» لهذه المنّة الإلهية ومحاولة استعداد وانتظار لصدورها من الحقّ. فالعبد مهما جاهد وسلك لن يصل إلى الولاية، فهي إلهية المصدر. وهذا ما يميّزها عن ثمرات السلوك الصوفيّ الأخرى، إذ المجاهدة بأعمالها تنتج علماً وحالاً

(1) تراجع في:

Ruad Atlaghue, « L'oraison de personne, Donation et Noms divins chez Ibn 'Arabi » (A propos de *Da'wat Asma' allāh Al-Husnā*, attribué à Ibn 'Arabi, in : B.E.O, Tome 51, pp.41-105.

ومقاما، يُخَيَّلُ للباحث أو المسلم العادي أنها مظاهر الولاية، وهي في الواقع مظاهر «الصّلاح» و«السّلوک»⁽¹⁾ وفي البيت أيضا إشارة إلى بعض مقوّمات الولاية بالإضافة إلى القرب من الله وهي الكمال في السّلوک والخلق ووراثه النبوة بالعلم.⁽²⁾ ويشير في بيت آخر إلى مفهوم متواتر في التراث الصوفي وهو مفهوم ختم الولاية، الموازي لمفهوم ختم النبوة، حيث يقول في قصيدة يمدح بها القطب أحمد التيجاني :

[من الكامل]

وَمَا علمت بَأَنَّهُ قد حلَّها ختم الولاية وابتغاها مرمسا⁽³⁾
وإن كان ابن عربي يعدّ نفسه خاتم الأولياء.⁽⁴⁾

ومن المفاهيم الصوفيّة المركزية التي لها حضور بارز في شعر قبادو ولا سيّما في قصيدته المطوّلة : «عقد اللّآلي في التوسّل للنبيّ بالآل»⁽⁵⁾ مفهوم النور المحمّدي». فمما يقوله في هذه القصيدة :

[من البسيط]

قد كان نورك من غيب يُمدّهم كُلاً بما تقتضي في عصره الحِكمُ
والله يأخذ منهم موثقاً لك في إيمانهم بك إذ تأتي ونصرهمُ

(1) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ص 1234-1235.
(2) للتوسّع في مفهوم الولاية، انظر: نورالدين المكشّر، الولاية في التراث الصوفي، رسالة دكتوراه بإشراف الأستاذ توفيق بن عامر، كلية الآداب منوبة، 2002 (مرقونة).
وعن الولاية في كتب المناقب يُرجع إلى : نيللي سلامة عمري، الولاية والمجتمع، منشورات كلّية الآداب منوبة، 2001، وزهير بن يوسف، الصوفيّة بإفريقيّة من خلال المدوّنة المنقيّة، رسالة دكتوراه بإشراف الأستاذ كمال عمران، كلية الآداب منوبة، 1999 (مرقونة).

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 312. وانظر بخصوص هذا المفهوم : الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، بيروت المكتبة الكاثوليكية، 1965.

(4) عن الولاية ومنزلتها عند ابن عربي، انظر :
Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, éd. Gallimard, 1986.

(5) الديوان، ج 1، ص ص 289-302.

أنت النبيّ لهم بل للوجود وقد
 وهم مظاهر أسماءٍ قد اندرجت
 لسان روحك وهو العقل يُنبؤُهُمْ
 حتّى إذا آن أن تبدو حقيقتك الـ
 وأن تتمم أجزاء النبوة والـ
 أُبرزت من صدف الأكوان جوهره
 ويقول في القصيدة نفسها :

هو السراج الذي من نوره خُلق الـ
 جلّى وحاز المُعلّى في نبوءته
 نور تجسّد لا ظلّ له ويرى
 كونا وامتازت الأنوار والظلم
 والكون لم يفتق عن رتبه العدم
 ما خلفه والذي تُخفي الدجى البهيم⁽¹⁾

ففي هذه الأبيات إشارات واضحة إلى نظرية النور المحمّدي⁽²⁾،
 أو الحقيقة المحمّدية. وهي عند الصوفيّة عموما وعند ابن عربي
 خصوصا حقيقة روحية سارية في الكون كلّ من أعلاه إلى أدناه، مثلما
 هي سارية في الأنبياء والرّسل جميعا إلى أن وجدت تجسّدها الأكمل
 في شخصيّة النبيّ محمّد التاريخيّة، وهي أيضا حقيقة الإنسان التي
 يمثّل آدم أوّل تجلياتها الماديّة المشخّصة، وما الأنبياء والرّسل جميعا
 إلّا مجال متغيرة لهذه الحقيقة الواحدة. يقول قبادو :

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 292.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 293.

(3) عن النور المحمّدي يمكن الرجوع إلى :

Art. Nūr Muhammadī, in : *EL*, (Brill, Leiden, 1936), Tome II, pp.1027-1028.

[من الطويل]

محمّد عين الحمد شمس جماله فمنه بدور الأنبياء استمدّت⁽¹⁾

ويقول ابن عربي : «فكلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيّين، وإن تأخر وجود طينته، فإنّه بحقيقته موجود، وقوله صلّى الله عليه وسلّم كنت نبيّا وآدم بين الماء والطين، وغيره ما كان نبيّا إلّا حين بعث»⁽²⁾.

ومن المفاهيم الصوفيّة الماثوثة في شعره المدحي في الأولياء والتوسّل بهم والدالة على معرفته الدقيقة بالتصوّف مفهوم التجلّي. ومن الواضح أنّه يقتبسه من وحدة الوجود فيشير إلى ما يسمّى «التجلّي الوجودي» و«التجلّي الشهودي» وذلك في قوله :

إليك ومنك الحمد ربّي مدى الدهر تعاليت فردا في الجمال وفي القهر
سمعنا أطعنا ربّنا بشهودنا لذاتك قد غبنا عن الحمد والشكر
تجلّيت من بعد البطون بظاهر وواعجبا إنّ الظهور مع الستر
إلهي على أصل الوجود وروحه وواسطة التكوين صلّ بلا حصر⁽³⁾
أمّا الوجه الوجودي في التجلّي فهو حركة الوجود الأزليّة الأبدية، عنها يظهر الوجود في كلّ آن في ثوب جديد، وتتعاقب عليه

(1) الديوان، ج 1، ص 307.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، تقديم أبي العلاء عفيفي، ط. 2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ج 1، ص ص 63-64. وللتوسّع في هذا الموضوع انظر ابن عربي، شجرة الكون، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1968. وتكمن طرافة هذه الرسالة في استعمال رمز الشجرة لعرض الحقيقة المحمّدية في مختلف مظاهرها بطريقة محسوسة. وانظر تحليلا لشتى مظاهر الحقيقة المحمّدية ووظائفها في :

Ibn 'Arabī, *L'arbre du monde*, traduction et notes par Maurice Gloton, Paris, Les deux océans, 1982, introduction, pp 14-17.

(3) الديوان، ج 1، ص ص 304-305.

الصور التي لا تتناهى عدداً، من غير أن تزيد فيه أو تنقص شيئاً من جوهر ذاته. والتجليّ هنا مرادف للخلق بمعنى إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى بمعنى إخراجه من الوجود في العلم الإلهي إلى الوجود في العالم الخارجي. ومن هنا إشارة قابادو إلى الظهور بعد البطون، فالوجود الواحد وهو الحق وإن كان في ذاته مطلقاً عن جميع التقادير والصور والحدود والقيود، تجليّ وانكشف وظهر بجميع التقادير والصّور والقيود والحدود، لأنّه فاعلها وصانعها على مقتضى ما جرى في علمه وقررت إرادته وأنشأته قدرته⁽¹⁾. أمّا التجليّ الشهودي أو العلمي العرفاني فهو يتصل بطبيعة المعرفة الصوفيّة من حيث أنّه نوع من أنواع الكشف يُفني المتجلى له ويورثه علماً، بل لا يصحّ العلم بالله عند ابن عربي إلاّ عن طريقته.⁽²⁾ وفي قول قابادو : «تعاليت فردا في الجمال وفي القهر» إشارة إلى مفهوم من أشهر المفاهيم الصوفية وهو مفهوم الجمال، أي جمال الله باعتباره مجموعة من الأسماء الحسنى كالرحيم والعليم واللّطيف والمنعم والكريم والرّزاق والخلاق والنّافع وأمّثالها، فهذه الصّفات هي صفات جمال. وفيه إشارة إلى صفة الجلال من خلال كلمة القهر وذلك كصفات الجبّار والقهّار والمنتقم...⁽³⁾

وفي شعره إشارات إلى بعض أحوال الصوفيّة كحال السكر كما في قوله مادحا محمد ظافر المدني شيخ الطريقة المدنية (ت 1852) :

(1) للتوسّع في مفهوم التجليّ، انظر أطروحتنا : وحدة الوجود في النصوص الإسلاميّة، ص ص 288-294.

(2) انظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 259.

(3) انظر : محمود الزوي، معجم الصوفيّة، بيروت، دار الجيل، 2004، ص 111-112.

إمام غدا ليل السلوك لشمسه نهارا فدع عنك السلوك مع الفجر
 له الخمر وهو الكأس إذ طالما سقى مريدا من الصرف الزلال من الخمر
 محارئين أبصار القلوب فأصبحت به راحة الأرواح في الليل كالبدر
 دعانا بأمر الله في حال فطرة فجر مجيب الأمر والضد في أسر
 نشاوى بذكر العهد والخمر التي سقانا، فيالله من ذلك السكر⁽¹⁾

والسكر يعني عند المتصوفة الذهول والانصراف عن النفس،
 وقيل إنه دهش يلحق سرّ المحبّ في مشاهدة جمال المحبوب فجأة،
 لأنّ روحانيّة الإنسان لما انجذبت إلى المحبوب بُعد شعاع العقل عن
 النفس وذهلّ الحسّ عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط وهزة
 وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السرّ دهش وولّه وهيجان
 لتحير الناظر في شهود جمال الحقّ.

وإنما سميّ حال السكر سكرا لمشاركته السكر الظاهر في
 الأوصاف المذكورة، إلّا أنّ السبب لاستتار نور العقل في السكر
 المعنوي غلبة نور الشهود وفي السكر الظاهر الحسي غشيان ظلمة
 الطبيعة، لأنّ النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب
 كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس. وقلنا «فجأة» لأنّ صدمة نور
 الجمال في النظرة الأولى أكبر، وفي النظرات بعدها تقلّ على التدرّج
 لحصول الأنس، حتّى إذا استقرّ نازل حال المشاهدة ونزل كلّ جزء
 من أجزاء الوجود إلى أصله، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس، وظهر
 التمييز بين المعقولات والمحسوسات. وتسمّى هذه الحالة صحوا،
 كالمحسوب الذي دخل عليه محبوبه فجأة فأذهله عمّا فيه من الأمر

(1) الديوان، ج 1، ص 304.

بحيث غاب متحيراً في مشاهدته عن العقل والتمييز. فلَمَّا كرّر النظر إلى محاسنه وجماله واستأنس بلقائه ووصاله، عاد التمييز والتبصير، وزال الدهش والتحير⁽¹⁾.

ومن المفاهيم الصوفيّة المتواترة في شعره أيضاً الطريقة والحقيقة والسّلوک والجذب، كما في قوله في قصيدة عرض فيها السلسلة الشاذليّة :

[من الطويل]

لك الحمد يا من خصّ أهل الطريقة بكشف خفّيات علوم الحقيقة⁽²⁾
وقوله من القصيدة نفسها :

هُمُ القوم لا يشقى جليسهم همُ السكاري بصرف الخمرة الواحديّة
لمجذوبهم قد أوجب الصحو عارف بأنهم من صفو أهل العناية⁽³⁾

فقد أشار في هذه الأبيات إلى الطريقة، وتطلق على السيرة المختصة بالمتصوفة السالکين إلى الله والتمكّن في المقامات والترقي في الأحوال. وكانت تدلّ على أحوال الصوفيّة وسلوكهم، ثم صارت تدلّ على نظام من الرياضات الصوفيّة تمتاز بها كلّ طريقة. وقد انتشرت هذه الطرق وتعدّدت وتنوعت وتنافست. وكان للعراق وشمال إفريقيا منها نصيب كبير، وأطلقت على مجموعة من أنماط السّلوک تجسّم المسلك الروحي لأحد شيوخ التّصوّف اقتباساً من القرآن والسنة كالالتزام بمجموعة من الأذکار والأوراد والعهود والمواثيق للوصول إلى الله.⁽⁴⁾

(1) ممدوح الزوي، معجم الصوفيّة، ص 211.

(2) الديوان، ج 1، ص 703.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 308.

(4) محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، بيروت دار الطليعة، 2007، ص ص 129-133.

أما الحقيقة فهي الحال يروم الصوفي الوصول إليها عبر معراجة الروحي، وهي إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سرّه على محلّ التنزيه. وقيل الحقيقة سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه لأنّه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ذلك أنّ المرید إذا ترك الدنيا وتجاوز حدود النفس والهوى ودخل في مقام الإحسان، يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل إلى مقام الحقائق.⁽¹⁾

وأما السلوك فهو عبارة عن مجموعة الأعمال التي يقوم بها المرید للوصول إلى الحق، إضافة إلى مجموعة المقامات والمنازل التي يمرّ بها أثناء سيره إلى الله. ويتميّز السلوك بكثرة الرياضات الأخلاقية والمجاهدات والعبادات، فالسلوك في صميمه تهذيب الأخلاق استعدادا للوصول إلى الله، بحيث يطهر السالك نفسه عن مردّول الأخلاق مثل حبّ الدنيا والجاه ومثل الحقد والحسد والكبر والعجب والكذب والغيبة والظلم ونحوها من المعاصي والمكروهات، وينهج نهج حميد الأخلاق كالعلم والحلم والحياء والرضا ونحوها.⁽²⁾ وقد أشار قابادو في البيت الأخير إلى ظاهرة صاحبت التصفّ وهي ظاهرة الجذب وهو من الأحوال يجذب فيه الله أحد عباده إلى حضرته، وهو جذب الأرواح وهو عبارة عن التوفيق والعناية، وكذلك الجذبة فهي حال يدل على تقرب العبد من الله بمقتضى عنايته بحيث وصل إلى الله دون تعب ولا سعي منه وإنّما هو محض تفضّل واصطفاء. فالجذب معناه قطع الطريق إلى الله بمساعدة منه من دون تربية ولا سلوك ولا مجاهدة، فكأنّه اختطف وسير به على المقامات،

(1) ممدوح الزوي، معجم الصوفية، ص 134.

(2) المرجع نفسه، ص 214.

أو هو قد نال ما نال من غير رياضة. ويصوّر المتصوّفة مثل السالك كمن يريد ماء فيحفر عليه، ومثل المجذوب كمن أمطر⁽¹⁾.
وتلك جميعها نماذج يغني قليلها عن كثيرها، تدلّ على سعة اطلاع قبادو على التراث الصوفي السابق له، وعلى حسن توظيفه للمفاهيم الصوفية الكبرى في شعره، وعلى أنّه ممّن عرف لطائف معانيها معرفة دقيقة. ولكن هل كان مبدعا لأذواق صوفيّة جديدة أو مبتكرا لمفاهيم وأنظار طريفة، أو مخترعا لصور شعرية لم يسبق إليها؟

أغلب الظنّ عندنا أنّ الجواب سيكون بالنفي. فهو فيما رأينا بعد تقليب أشعاره التي نحا فيها منحى صوفيا متّبع لا مبتدع، يمتّح من المعين الصوفي السابق، ويقبس من نور أسلافه، ولا فضل له إلا براعة النظم في الأغلب الأعمّ. ولا شكّ في أنّ أشعاره تدلّ على ثقافة صوفيّة واسعة وعلى شعور إيمانيّ مرهف، وعقيدة في الأولياء والصالحين راسخة، تبلغ حدّ الإيمان الشعبي العامي، حيث يخفت صوت العقل والبرهان ليصدح صوت العاطفة والوجدان.

(1) محمّد بن الطيّب، إسلام المتصوّفة، ص 142.

